

# Daseinsanalyse

Lehrbuch für phänomenologische Anthropologie  
und Psychotherapie

*Yearbook for phenomenological anthropology  
and psychotherapy*

28 2012

ISSN 0254-6221

## Richtlinien für die Einreichung von Manuskripten

Originalbeiträge in deutscher und englischer Sprache (Diskette, CD oder E-Mail) können an folgende Adresse zur Begutachtung gesandt werden (Redaktionsschluss ist der 15. Dezember jeden Jahres):

Redaktion „Daseinsanalyse“  
Dr. Hans-Dieter Foerster  
DDr. Tamás Fazekas  
Schwarzspanierstraße 15/9/1/10  
A-1090 Wien  
info@daseinsanalyse.at

Manuskripte dürfen nicht gleichzeitig bei einem anderen Publikationsorgan eingereicht werden. Die Rechte für angenommene Beiträge liegen zwei Jahre lang bei der „Daseinsanalyse“.

Maximale Seitenzahlen für Hauptartikel: 15 Seiten; für Kurztitel: 5–7 Seiten (500 Wörter bzw. 3000 Zeichen pro Seite). Jeder Beitrag ist mit einem Abstract zu versehen. Die Zitationsweise soll sich nach dem vorliegenden Band richten.

## Abonnement

Bestellungen können über die folgende Adresse getätigt werden:

Redaktion „Daseinsanalyse“  
Dr. Hans-Dieter Foerster  
DDr. Tamás Fazekas  
Schwarzspanierstraße 15/9/1/10  
A-1090 Wien

Jahresabonnement: 30.– EUR (45.– CHF) zzgl. Versandkosten. Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn es nicht bis zum 31. Januar des laufenden Jahres widerrufen wird.

## Guidelines for the submission of essays

Please send an electronic copy (micro floppy disc, CD or email) of your essay in English or German to the following address (deadline: 15<sup>th</sup> December of each year):

Redaktion „Daseinsanalyse“  
Hans-Dieter Foerster MD  
Tamás Fazekas MD PhD  
Schwarzspanierstraße 15/9/1/10  
A-1090 Wien  
info@daseinsanalyse.at

We can only accept essays that have not been published before. The copyrights for the published essays remain with the yearbook for a period of two years.

The maximum page length of a main article is 15 pages; for short articles: 5–7 pages (500 words or 3000 characters per page). All articles need to be accompanied by an abstract and by a list of the works cited. Regarding the form of references and citations: please follow the system used in the issue of the yearbook.

## Subscription

In order to subscribe to the yearbook, please contact:

Redaktion „Daseinsanalyse“  
Hans-Dieter Foerster MD  
Tamás Fazekas MD PhD  
Schwarzspanierstraße 15/9/1/10  
A-1090 Wien

30.– EUR (45.– CHF) a year (plus shipping and handling). Deadline for cancellation of the subscription: 31<sup>st</sup> January of the respective year.

Gedruckt mit Förderung des Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung Wien

## Daseinsanalyse

*Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie*  
*Yearbook for phenomenological anthropology and psychotherapy*

### Offizielles Organ:

Internationale Vereinigung für Daseinsanalyse  
International Federation for Daseinsanalysis

### Herausgeber:

Internationale Vereinigung für Daseinsanalyse (IVDA)  
International Federation for Daseinsanalysis (IFDA)

Erscheint einmal jährlich

ISSN 0-254-6221

## Inhalt

Editorial .....	3
Johannes Vorlauffer <i>Was gibt Es da zu träumen – was gibt Es da zu denken</i> .....	5
Wilfried Grieser <i>Phänomenologie bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Martin Heidegger</i> .....	27
Johann Figl <i>Religion und Psychotherapie – zwei Wege der Wahrheitsfindung?</i> .....	47
István M. Fehér <i>Destruktion und Applikation oder Philosophie als „Philosophie ihrer Zeit“</i> .....	67
Hansjörg Reck <i>Daseinsanalyse Anwesen und Gegenwärtigsein</i> .....	87
József Krékits <i>Die Freiheitstechnik und die Machttechnik in Krankheiten und Therapien</i> .....	101
Paola-Ludovika Coriando <i>Wahrheit und Stimmung</i> .....	113
Pavel Hlavinka <i>Phänomenologische Psychologie der Daseinsanalyse und die Spiritualität</i> .....	123
Jiří Růžicka <i>Making Empathic Deductions, Inward-Understanding</i> .....	137
Hansjörg Reck <i>Alois Hicklin zum 80. Geburtstag</i> .....	155
Hansjörg Reck <i>Nachruf für Dr. phil Gion Fidel Condrau</i> .....	159
Register der erschienenen Beiträge in der „Daseinsanalyse“ 2002-2011 .....	161

## Editorial

Die *philosophisch* anmutenden Themen der Wintersemester 2011/2012 – und der Sommersemester 2012 – Seminare an der Universität Wien:

### DASEINSANALYSE – ANWESEN UND GEGENWÄRTIGSEIN und

#### DASEINSANALYSE – EIN WAHRHEITSGESCHEHEN

verweisen auf deren entscheidende Grundlagen, vereinen zugleich bedeutende Aspekte, um die es in einer *daseinsanalytischen Therapie* geht:

Wachend wie träumend sich „erinnern“, d. h. wieder anwesend sein lassen was war, was ist, was möglich wäre, neue wie alte „Einfälle“, geben Einblick in die „Welt“ eines Menschen und sind Voraussetzung für die Wirkung heilender Kräfte in der Analyse insbesondere psycho-neurotischer und psychosomatischer Leiden.

Die dabei erwartete Offenheit und Wahrhaftigkeit sich selbst und dem achtsamen Analytiker gegenüber können zu einem besseren Verständnis und zu einer Änderung bisheriger Bezüge und der damit verbundenen Gestimmtheiten führen, damit zum Nachlassen krank machender Verhaltensweisen und zu einer grösseren Freiheit.

Die jeweils fünf Vorträge der beiden Semester, von denen hier vier wieder gegeben werden, waren – zwar auf einem philosophischen Hintergrund entstanden – für die therapeutische Praxis gedacht. Auch die anderen hier veröffentlichten Arbeiten widmen sich den in einer daseinsanalytischen Psychotherapie relevanten Themen, wie Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Mitsein, Leiblichkeit und Freiheit, die aktuell auch wieder im Verhältnis zwischen (Heil-)Kunst, Religion und Staat gefragt ist.

H. R.

# **Destruktion und Applikation oder Philosophie als „Philosophie ihrer Zeit“: Geschichte und Geschichtlichkeit bei Heidegger und Gadamer\***

István M. Fehér

In der hermeneutischen Philosophie des XX. Jahrhunderts, wie sie ihre charakteristische Prägung am ehesten im Denken Heideggers und Gadamers erhalten hat, spielt das Thema der Geschichte bzw. Geschichtlichkeit eine entscheidende Rolle. Nicht zu Unrecht darf man sagen, dass das zentrale Anliegen hermeneutischen Philosophierens im XX. Jahrhundert darin liegt, zu beanspruchen, dem Themenkreis der Geschichtlichkeit tiefgreifender, kohärenter und konsequenter als es bei den anderen philosophischen Richtungen, vor allem aber dem – in dieser Hinsicht ihm nahestehenden – Historismus, geschah, Rechnung zu tragen. Geschichte und Geschichtlichkeit stellen dementsprechend nicht lediglich thematische Gegenstände dar – und seien sie noch so zentral – innerhalb der hermeneutisch-philosophischen Gedankenwelt Heidegger-Gadamerscher Prägung, sie werden nicht bloß *thematisiert*, sondern sie bilden vor allem auch den Horizont mit, innerhalb dessen hermeneutisches Philosophieren zur Entfaltung kommt – ein wahrlicher hermeneutischer Kreis, über den selbst mit Hilfe hermeneutischer Begrifflichkeit Rechenschaft abzulegen ist.

Denn wenn die Thematisierung von Geschichte und Geschichtlichkeit in einen begrifflichen Horizont eingebettet wird, dessen Zustandekommen an wesentlichen Punkten von einem bestimmten Verstehen derselben geprägt ist, dann darf ein rekonstruierendes Nachdenken über die genannten Themen, wenn es mit sich selbst Ernst machen will, nicht damit begnügen, ihnen bloß als Themen innerhalb eines bereits irgendwie konstituierten Horizontes nachzugehen. Es muß vielmehr auch und gerade die Spannung vor Augen haben – und sie entsprechend zu Wort kommen lassen –, die dadurch zustande kommt, dass ein Hauptthema, ehe es zu einem solchen wird, als Motiv und Anregung entscheidend zur Konstituierung jenes

\* Die vorliegende Arbeit basiert auf Forschungen, die im Rahmen der Förderung des OTKA durchgeführt wurden (Projektnummer: OTKA K-75840)  
Abkürzungen: GA = M. Heidegger: *Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1975 ff. (zitiert mit Angabe der Band- und Seitenzahl); GW = H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke* Bde 1–10, Tübingen: Mohr, 1986–95 (zitiert mit Angabe der Band- und Seitenzahl);

Elements bzw. Horizonts beiträgt, die eigentlich erst ermöglicht, innerhalb seiner – nicht lediglich es selbst, sondern – irgendetwas schlechthin zu thematisieren. Dieser hermeneutischer Kreis besagt aber eben das, was in Gadamer Denkperspektive der Begriff der „Zugehörigkeit“ bezeichnet; der Thematisierung der Geschichte liegt ein theoretischer Horizont zugrunde, der selbst von einem Verstehen derselben, und d. h. von einer Zugehörigkeit zu ihr, vorgeprägt ist.<sup>1</sup> Zugehörigkeit ist, wie Gadamer sagt, „eine Bedingung für den ursprünglichen Sinn historischen Interesses“, und nicht einfach deshalb, „weil Themenwahl und Fragestellung außerwissenschaftlichen, subjektiven Motivationen unterliegen [...], sondern weil Zugehörigkeit zu Traditionen [...] ursprünglich und wesentlich zu der geschichtlichen Endlichkeit des Daseins gehört.“<sup>2</sup> „Zugehörig ist das, was von der Anrede der Überlieferung erreicht wird.“<sup>3</sup> Einer Thematisierung der Geschichte und Geschichtlichkeit geht immer schon ein von ihr selbst vollzogene Angeredet-worden-sein des Subjektes voraus, so dass wir „gleichsam zu spät“ kommen, „wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen.“<sup>4</sup> Was zugehörig ist, läßt sich nie vollständig objektivieren, d. h. in prägnantem Sinne Gegenstand für ein Subjekt sein. Zugehörig in diesem Sinne ist für Heidegger das Dasein dem Sein. Hermeneutik ist eine so radikal geschichtliche Philosophie, dass ihre eigenen Voraussetzungen ihre systematische Entwicklung oder Gestaltung gleichsam unmöglich oder zumindest äußerst fraglich machen.<sup>5</sup> Das Bewußtsein der Geschichtlichkeit der Philosophie und damit seiner selbst ist dem hermeneutischen Philosophieren wesentlich und geht aller Thematisierung von Geschichte voraus. Wie in bezug auf Heideggers lebenslange Grundfrage, die nach dem Sein, im Hauptwerk heißt: „das Fragen nach dem Sein [...] ist selbst durch die Geschichtlichkeit charakterisiert.“<sup>6</sup> Das „Systematische“ scheint bei dieser Akzentsetzung dem Geschichtlichen unterliegen zu sein – oder umgekehrt, jenes dieses//das letztere das erstere zu

<sup>1</sup> Über den Begriff „Zugehörigkeit“ siehe GW 1, 266 ff.; GW 2, 62 ff.

<sup>2</sup> GW 1, 266.

<sup>3</sup> GW 1, 467.

<sup>4</sup> GW 1, 494.

<sup>5</sup> „Die Intuition einer radikal historischen Philosophie läßt sich [...] nicht in plausibler Weise ausarbeiten“ (G. Figal: „Die Intuition einer radikal historischen Philosophie. Sprache und Zeit in der Philosophie Martin Heideggers“, in: *Sagen, was die Zeit ist*, hrsg. E. Rudolph, H. Waismann. Stuttgart: Metzler, 1992, 48; vgl. ebd., 44). So ein radikales Geschichtsdenken läßt sich auch als selbst-reflektierten Relativismus bzw. Relativismus zweiten Grades bezeichnen; s. hierzu die Hinweise in meinem Aufsatz „Heidegger und Lukács. Eine Hundertjahresbilanz“ in: *Wege und Irrwege des neuen Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium*, hrsg. I. M. Fehér, Berlin: Dncker & Humblot, 1991, 43–70, hier: 59, 68 ff. Zum Begriff „Historismus zweiten Grades“ siehe Gadamer GW 2, 411. Siehe noch GW 1, 305: „Ein wirklich historisches Denken muß die eigene Geschichtlichkeit mitdenken.“

<sup>6</sup> *Sein und Zeit*, 15. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1979, 20.

übertragen –, wodurch bereits im Anfang die Unabgeschlossenheit des Werks vorweggenommen wird.<sup>7</sup>

Aus diesem Sachverhalt ergibt sich eine Vielfältigkeit von Dimensionen und Fragestellungen, in denen der genannte Themenkreis in Heidegger und Gadamer jeweils zum Thema wird. Ich möchte im folgenden aus dieser Vielfalt einen Zusammenhang hervorheben und zur Diskussion stellen, der im Titel meines Beitrags von den beiden lateinischen Termini genannt wird. Das darauffolgende Zitat stammt von Heidegger, es wird aber, wie ich kurz zu zeigen hoffe, auch von Gadamer auf seine Weise bestätigt. Meine These lautet dabei wie folgt: Destruktion und Applikation weisen in dieselbe Richtung, sie stellen jeweils eine Antwort auf gemeinsame Anregungen und Sorgen dar. Was bei Heidegger die Destruktion ist, wird von Gadamer durch die Applikation charakterisiert, wobei durch beide Termini etwas Wesentliches über die Philosophie – verstanden als „Philosophie ihrer Zeit“ – auszusagen versucht wird. Um den Kern der folgenden Darlegungen zusammenfassend vorzuschicken, läßt sich sagen: der philosophischen Sorge bzw. Anregung oder Herausforderung, der Heidegger durch seine Theorie der Destruktion zu entsprechen bestrebt ist, sucht Gadamer durch seinen Begriff der Applikation (die Akzentuierung des applikativen Charakters des Verstehens) Rechnung zu tragen oder hierüber Rechenschaft abzulegen.

## I.

Worauf es ankommt, sagt Heidegger in seiner Vorlesung vom Sommersemester 1920, was auf dem Spiel steht, ist, „die Philosophie zu sich selbst aus der Entäußerung zurückzuführen“, und fügt in Klammern hinzu: „phänomenologische Destruktion“, worauf noch eine vielsagende Bemerkung folgt: „Das Echte ist immer neu, weil das Alte immer in irgendeinem Sinne notwendig für uns unecht geworden ist.“<sup>8</sup> Die Destruktion hat mit den echten Anfängen der Philosophie zu tun, das besagt hinsichtlich der geschichtlich vorgegebenen Philosophien, „dass es eine Naivität ist zu meinen, man könnte heute und je in der Philosophie von vorne anfangen und so radikal sein, dass man sich aller sogenannten Traditionen begibt.“<sup>9</sup> Dieser angeb-

<sup>7</sup> Dabei entsteht folgendes Dilemma: „Die Geschichtlichkeit fungiert einmal als Prinzip für die Unterscheidung der Bedeutungen von Sein, dann auch als Charakter des unterscheidenden Verstehens selbst. Wenn die Geschichtlichkeit jedoch herausstellbares letztes Prinzip ist, kann sie dann noch selber geschichtlich ins Spiel kommen? Und wenn die Geschichtlichkeit selber geschichtlich ist, kann sie dann noch Prinzip sein?“ (Otto Pöggeler: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München: Alber, 1983, 164; vgl. noch ebd., 228 ff., 286).

<sup>8</sup> GA 59, 29.

<sup>9</sup> GA 59, 29f. In ähnlichem Sinne später z. B. GA 27, 5.



licher Radikalismus läuft nur auf einen „Rückzug auf den eigenen gesunden Menschenverstand“ hinaus, dessen „verwässerter und so ‚verallgemeinerter‘ zufälliger geistiger Horizont“<sup>10</sup> der Beurteilung der Dinge wie selbstverständlich zugrundegelegt wird. Der von Husserl geforderte „Rückgang zu den Sachen selbst“ dürfe nicht so verstanden werden. Sondern vielmehr so, dass man versucht, „die eigene faktische Situation immer ursprünglicher zu vollziehen“, mit ihr eine ernsthafte Auseinandersetzung durchzuführen.<sup>11</sup>

Mit dem Problem des Anfanges der Philosophie war Heidegger lebenslang, in seinen frühen Vorlesungen jedoch wiederholt und besonders intensiv befaßt. Einer der wichtigsten Überlegungen zufolge ist heutzutage an der Philosophie dieses zu beanstanden, dass „man [...] sich [dispensiert] vom allerersten *Anfang*, d.i. mit der eigenen Vergangenheit, der geistesgeschichtlich historischen, abzurechnen“. Dieses Abrechnen ist nicht in dem Sinne „des Verteilens von Wahrheiten und Falschheiten, des überlegenen Kritisierens“ zu verstehen, „sondern in der radikalen Tendenz, zu verstehen, wie in dem überhaupt angefangen und vorgegriffen wurde, das als griechische Philosophie wurde und als solche in verschiedenen Umbildungen und Verdeckungen im heutigen geistigen Dasein ausdrücklich oder versteckt nachwirkt.“<sup>12</sup> Die Einsicht in die wesenhafte geschichtliche Bedingtheit aller Philosophie, dass sie nämlich immer aus einer überlieferten und ihr vorgegebenen Ausgelegtheit und Begrifflichkeit erwächst – welche eine der frühesten Feststellungen Heideggers darstellt<sup>13</sup> – wendet denjenigen, der ernsthaft anfangen will, nicht so sehr von der Geschichte ab: sie wendet ihn vielmehr gerade der Geschichte zu. Dies um die Herkunft seiner eigenen Begrifflichkeit zu verstehen, um gegebenenfalls die Vergangenheit – sie verstehend und aneignend – zu wiederholen und zu erneuern. Der wahrhafte Anfang der Philosophie ist also weniger der methodische Zweifel Descartes' oder Husserls<sup>14</sup> und die damit einhergehende Suspension aller Urteile, oder die dem Empirismus eigene *tabula rasa*, als vielmehr eine kritische Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, also die *Destruction*. Diejenige Destruction, die als Abbau-Ar-

<sup>10</sup> GA 59, 30.<sup>11</sup> GA 59, 30.<sup>12</sup> GA 61, 170.<sup>13</sup> Vgl. z. B. GA 61, 42f.: „Ein Sprachgebrauch kommt aus einer Geschichte uns zu und ist je einmal aus einer bestimmten Erfahrung erwachsen. [...] Mit der Vorgabe eines Sprachgebrauchs ist eine *Verstehenssituation* aktyviert. [...] Mit dem Verstehen des Sprachgebrauchs [...] ist eine Situation angezeigt. Die fortschreitende Interpretation bleibt in ihr. Aus ihr, sie interpretierend, entspringt uns die formal anzeigende Definition von Philosophie.“<sup>14</sup> Siehe hierzu z. B. Husserls Behauptung: es ist für „jeden, der ernstlich Philosoph werden will, unvermeidlich, mit einer Art radikaler skeptischer Epoché anzufangen, die das Universum aller seiner bisherigen Überzeugungen in Frage stellt“ (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 17. §., Husserliana, Bd. 6, 77).

beit jedoch unmittelbar dem Aufbau dient und „dem Bestand dessen, was sie »ab-baut«, sich immer verpflichtet weiß“.<sup>15</sup>

Der Anfang (einer jeden Philosophie und damit auch diese selbst) ist geschichtlich.<sup>16</sup> Dementsprechend ist „jede Philosophie [...] nur, was sie ist, wenn sie die Philosophie *ihrer Zeit* ist“.<sup>17</sup> Husserls Parole: „Zu den Sachen selbst!“, wird von Heidegger begeistert übernommen und zum Prinzip „Zu den Anfängen, zu den Ursprüngen, d. h. zu den geschichtlichen Anfängen, zu den geschichtlichen Ursprüngen selbst!“ umgewandelt und radikalisiert. Nicht von ungefähr nennt der junge Heidegger die Philosophie als Ursprungs- oder Ur-wissenschaft.<sup>18</sup> Dieser Grundhaltung liegt die Einsicht zugrunde, der zufolge unser jeweiliger Zugang zur Philosophie und ihren Sachen wesentlich geschichtlich vermittelt ist; er bleibt durch geschichtlich überlieferte Zugangs- und Einstellungsweisen (Sprach- und Denkge-wohnheiten) bedingt und durchdrungen, welche Zugangsweisen, wie unbewußt sie auch immer sein mögen, deshalb schon nicht weniger wirksam sind.<sup>19</sup> Gegenwärtiges Leben bleibt jeweils von der Geschichte, d. h. von „überkommenen[...]“ Ausgelegtheit<sup>20</sup> getragen. „Das Dasein ist in seiner jeweiligen Weise zu sein und so-nach auch mit dem ihm zugehörigen Seinsverständnis in eine überkommene Daseinsauslegung hinein- und in ihr aufgewachsen.“<sup>21</sup> Die *Destruction* ist dabei „ein kritischer *Abbau* der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind“.<sup>22</sup> Die kritische Überprüfung und d. h. im wesentlichen: schöpferische und anspruchsvolle Aneignung gegenwärtigen Philosophierens kann erst vollzogen werden durch den Rückgang in die Ge-schichte. „Kritik der Geschichte ist immer nur Kritik der Gegenwart“.<sup>23</sup>

<sup>15</sup> GA 59, 5.<sup>16</sup> Vgl. GA 28, 267.: „Metaphysik des Daseins. Einsatz und Wahrheit derselben. Gerade weil endlich. Anfang: *geschichtlich*. – Jede Philosophie hat *ihre Zeit*. – Die viel ursprünglichere Anstrengung der Geschichtlichkeit.“<sup>17</sup> GA 28, 232: „Jede Philosophie ist nur, was sie ist, wenn sie die Philosophie *ihrer Zeit* ist“ (Her-vorhebung im Original).<sup>18</sup> Vgl. GA 59, 1 ff.<sup>19</sup> Vgl. GA 62, 367f. Vgl. noch z. B. GA 24, 30f.: „Weil das Dasein seiner eigenen Existenz nach ge-schichtlich ist, sind die Zugangsmöglichkeiten und die Auslegungsweisen des Seienden selbst in verschiedenen geschichtlichen Lagen verschieden [...] Auch die ontologische Untersuchung, die wir jetzt vollziehen, ist durch ihre geschichtliche Lage bestimmt und in eins damit durch gewisse Möglichkeiten des Zugangs zum Seienden und durch die Überlieferung der vorangegangenen Philosophie“.<sup>20</sup> GA 62, 354.<sup>21</sup> *Sein und Zeit*, 20. (§ 6.)<sup>22</sup> GA 24, 31.<sup>23</sup> GA 62, 350. Umgekehrt gilt es auch: „Es gibt nur eine Geschichte aus einer Gegenwart heraus“ (GA 60, 125).

Positive Arbeit, d. h. Aufbau-Arbeit, und negativer Abbau gehen daher einher. Kritik an der Geschichte, an der von der Geschichte her übernommenen Begrifflichkeit, d. h. *Destruction*, besagt phänomenologische Auflockerung und Erschließung jener ursprünglichen Erfahrungen, aus denen die Philosophen der Tradition ihre sachlichen Einsichten und begrifflichen Bestimmungen geschöpft haben – eine Abbau-Arbeit, die jedoch unmittelbar dem Aufbau dient, die „dem Bestand dessen, was sie »abbaut«, sich immer verpflichtet weiß.“<sup>24</sup> Heideggers Stichwort, so schreibt Gadamer, „hieß Destruction, Destruction vor allem der Begrifflichkeit, in der sich die neuere Philosophie bewegte“. Heideggers Umgang mit der Geschichte der Philosophie vollzog sich „in kritischer Absicht, aber zugleich in intensiver phänomenologischer Erneuerung, Destruction und Konstruktion in einem“.<sup>25</sup>

Die Forderung, radikal anzufangen, impliziert demnach keineswegs die Anmaßung, „sich aller sogenannten Tradition“ zu begeben, was nur zu Schein-Radikalismus und dem „Rückzug auf den eigenen gesunden Menschenverstand“ und dessen „verwässertem und so ‚verallgemeinertem‘ zufälliger geistigem Horizont“ führt. Gleichwohl ist der Rückgang in die Geschichte auf der anderen Seite alles andere als bloß restaurativer Konservatismus. Die Überzeugung jedoch, es sei für die Tradition kennzeichnend, „zunächst und zumeist das, was sie »übergibt«, so wenig zugänglich [zu machen], dass sie es vielmehr verdeckt“, „das Überkommene der Selbstverständlichkeit“ zu überantworten und so den „Zugang zu den »Quellen«, daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe [...] geschöpft wurden“, zu verlegen,<sup>26</sup> führt zu dem Ergebnis, dass der Rückgriff auf die Tradition sich als radikale Neuaneignung ihrer verstehen muß. Der Verdacht ist lebendig, die philosophischen Grundbegriffe und Erkenntnisidealsetzungen führen „ein in langer, zu Uneinheitlichkeit

<sup>24</sup> GA 59, 5. Über Reduktion, Konstruktion und Destruction vgl. GA 24, § 5, 26 ff. Vgl. bes. die folgende Überlegung: „[...] gehört notwendig zur begrifflichen Interpretation [...], d. h. zur reduktiven Konstruktion [...] eine *Destruction*, d. h. ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind. [...] Konstruktion der Philosophie ist notwendig Destruction, d. h. ein im historischen Rückgang auf die Tradition vollzogener Abbau des Überlieferten, was keine Negation und Verurteilung der Tradition zur Nichtigkeit, sondern umgekehrt gerade positive Aneignung ihrer bedeutet“ (ebd., 31). Siehe noch GA 62, 367f.; GA 63, 75f. Das Thema der Destruction durchdringt die frühe Vorlesung des Wintersemesters 1919/20 und des Sommersemesters 1920; siehe z. B. GA 58, 139, 162 ff., 240f., 248, 255; GA 59, 12, 29 ff., 33 ff. und *passim*.

<sup>25</sup> Gadamer GW 3, 299. Daß Destruction nicht bloß negativ zu verstehen sei, wird von Gadamer auch anderswo eigens betont; siehe z. B. GW 10, 132f., und bes. 145f.: „»Destruction« meint bei Heidegger niemals Zerstörung, sondern Abbau. Sie soll erstarrte Begriffsprägungen auf ihre ursprüngliche Denkerfahrung zurückführen, um diese zum Sprechen zu bringen. [...] Der Zweck von Destruction ist, den Begriff in seiner Verwebung in lebendiger Sprache wieder sprechen zu lassen. Das ist eine hermeneutische Aufgabe.“

<sup>26</sup> *Sein und Zeit*, 21.

abfallender Tradition verfestigtes, einer ursprünglichen Aneignung längst entbehrendes Schattendasein.“<sup>27</sup> Heideggers in seiner uneröfflichten Jaspers-Resonanz verwendeter komprimierter Ausdruck vermag die im Unternehmen der Destruction hineingelegten inneren Spannungen vielleicht am besten zu veranschaulichen: er heißt „destruktiv erneuernde Aneignung“.<sup>28</sup> Statt Abwenden von der Tradition, Zuwendung zu ihr; statt Verwerfung der Tradition geht es vielmehr um ihre Aneignung; eine solche jedoch, die nicht einfach erneuernd, vielmehr destruktiv erneuernd ist. Was Heidegger also als Destruction anspricht, versteht sich als Versuch, auf dem Boden oder im Strom der Tradition und um ihrer selbst willen gegen sie selbst zu wenden, und zwar in der Absicht, sie für die Gegenwart (und nicht weniger für die dazu gehörige Zukunft) wieder neu zugänglich und lebendig zu machen. Wir „wollen [...] einen echten Anschluß an die Tradition gewinnen; denn der Gegenweg wäre ebenso phantastisch, die Meinung, man könnte gewissermaßen eine Philosophie in die Luft bauen, so wie oft schon Philosophen geglaubt haben, man könne mit Nichts beginnen“.<sup>29</sup> Die destruktive Kritik gilt „nicht der Tatsache, dass wir überhaupt in einer Tradition stehen, sondern dem *Wie*. Was wir nicht ursprünglich auslegen und ebenso ausdrücken, das haben wir nicht in eigentlicher Verwahrung“.<sup>30</sup>

Geschichtlich eingebettet zu sein ist unumgänglich, Zugehörigkeit zu der Tradition, oder Getragenwerden von ihr ebenso. Worauf es ankommt, ist eben das *Wie*. Die Grundhaltung der Destruction versteht sich als der Versuch, der Perspektive und der Grundmotivation, die dem Historismus zugrundelag, vor allem der geschichtlichen Bedingtheit alles Seins und Erkennens, konsequenter als dieser gerecht zu werden. Der Historismus nimmt nämlich, so sehr er sich auch immer in ihrer Hinwendung zur Geschichte dieser selbst verpflichtet wissen mag, eine übergeschichtliche Position ein. Es handelt sich um einen merkwürdigen Widerspruch, denn der Historismus meint eben der Geschichtlichkeit alles Seins gerecht zu werden, sie zur Geltung zu bringen, wo doch er sich selbst aus der Geschichte herausnimmt und damit auch unantreffbar macht.<sup>31</sup> Vorausgesetzt ist dabei entweder die übergeschichtliche Position des Interpreten oder aber, wenn dieser doch innerhalb der Geschichte steht, etwa die hegelsche These vom Ende der Geschichte. Der Historismus wird also in wesentlichen Punkten als ein unhistorischer oder ungeschichtlicher entlarvt. Die mangelnde Radikalität an Geschichtlichkeit ist es nun, was der hermeneutische Ansatz einholen will, indem er den Interpreten selbst in die

<sup>27</sup> GA 9, 3.

<sup>28</sup> GA 9, 4.

<sup>29</sup> GA 20, 187f.

<sup>30</sup> GA 62, 369.

<sup>31</sup> Vgl. hierzu Gadamer GW 1, 308: Beim historischen Bewußtsein „hat sich der Verstehende aus der Situation der Verständigung zurückgezogen. Er selber ist nicht antreffbar.“

Geschichte zurückversetzt und ihn somit mit der Vergangenheit ein lebendiges Gespräch führen läßt.

Die schöpferische Aneignung des Überlieferten, sein abbauend-destruktives Zugänglich-Machen für die jeweilige Gegenwart stellt als Angelegenheit für das Verstehen und die Interpretation eine ausgezeichnete *hermeneutische* Einstellung dar, und in der Tat finden wir an den frühen Vorlesungen Heideggers diesen inneren Zusammenhang zwischen Hermeneutik und Destruktion. „Die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität sieht sich [...] darauf verwiesen, die überkommene und herrschende Auslegung nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im abbauenden Rückgang zu den ursprünglichen Motivenquellen der Explikation vorzudringen. *Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion.* [...] Die destruktive Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte ist für die philosophische Forschung kein bloßer Annex zu Zwecken der Illustration. [...] Die der Destruktion entspringende Kritik gilt nicht der Tatsache, dass wir überhaupt in einer Tradition stehen, sondern dem *Wie*. Was wir nicht ursprünglich auslegen und ebenso ausdrücken, das haben wir nicht in eigentlicher Verwahrung“. Verzichtet das Leben auf die „*Ursprünglichkeit der Auslegung*“, so verzichtet es, „sich selbst wurzelhaft in Besitz zu bekommen, das heißt zu sein.“<sup>32</sup>

Das destruktive Unternehmen der Hermeneutik will also, wie man sieht, weniger der Geschichte der Philosophie als vielmehr der Philosophie selbst dienen. Es versteht sich nicht als philosophiehistorisches, sondern als philosophisches Unternehmen. Es zielt darauf ab, den Zugang zu den Sachen selbst zu erschließen, viel eher als Ehrfurcht, die achtungsvolle Scheu vor der ehrwürdigen Tradition abzustatten. Es will der Tradition nur insofern gerecht werden, als es ansonsten keinen Zugang zu den Sachen selbst der Philosophie zu finden vermöchte. Und dies deshalb, weil der Mensch im Grunde ein geschichtliches Wesen ist; wenn er sich auf den Weg macht, seinen philosophischen Aufgaben zu genügen und Zugang zu den Sachen sucht, bewegt er sich immer schon im Umkreis überkommener Begriffe und Theorien. Im Interesse der Philosophie muß man der Philosophiegeschichte zuwenden.

Die auf Destruktion eingestellte, um die jeweilige Geschichtlichkeit der Auslegung kreisende, ihr Rechnung tragende denkerische Haltung Heideggers blieb für seinen ganzen Denkweg kennzeichnend: die langwierige, langsame Arbeit, die 1923 als „kritischer Abbau der Tradition“, in *Sein und Zeit* dann die „Destruktion der Geschichte der Ontologie“ angesprochen ist,<sup>33</sup> d. h. der Versuch, die metaphysische

<sup>32</sup> GA 62, 369. (Erste Herv. I.M.F.)

<sup>33</sup> Vgl. GA 63, 75 f.; *Sein und Zeit*, 22 ff., 39, 89, 392. Der Sache nach wird diese Arbeit bereits 1919 angesetzt; sie ist im Kriegsnotsemester 1919 mehrfach unter der Idee der Philosophie als „Urwissenschaft“ oder „vor-theoretischer Urwissenschaft“, usf., wirksam; vgl. GA 56/57, 13 ff., 95 ff. und *passim*.

Tradition von ihrem Ur-sprung her neu anzuzeigen, wird sich auch in den denkerischen Bemühungen des Spätdenkens unter dem Titel „Überwindung“ bzw. „Verwindung“ der Metaphysik fortgesetzt.

Die denkerische Haltung der Destruktion verbindet die voneinander unterschiedlichen, ja sogar einander entgegengesetzten Ansprüche des Historismus und der Geltungsphilosophie. Der Historismus läßt sich in diesem Zusammenhang als die Lehre zusammenfassen, gemäß der Meinungen, Theorien oder vielleicht sogar die Wahrheit geschichtlich sind: von da aus gesehen ist das, was unsere Vorfahren gesagt haben, keineswegs bloßer Unsinn oder Blödsinn; vielmehr ist es, zumindest der Tendenz nach, auf Wahrheit aus; oder, wie man es auch ausdrücken könnte: wenn es überhaupt Wahrheit gibt, so ist sie nichts anderswo als in den Meinungen unserer Vorfahren oder Vorgänger aufzufinden – wir aber sind geschichtlich, sind unsere eigene Vergangenheit. Die Geschichte, die Überlieferung oder die Tradition zieht sich durch uns hindurch, wir selber sind in die Geschichte eingebettete Wesen. „Die Geschichte trifft uns, und wir sind sie selbst“, sagt Heidegger an der berühmten religionsphänomenologischen Vorlesung.<sup>34</sup> „Die Geschichte verstehen, kann nichts anderes besagen, als uns selbst zu verstehen“. „Eine Vergangenheit sich aneignen, besagt, sich selbst gegenüber dieser Vergangenheit in der Schuld wissen.“<sup>35</sup> Im Unterschied zum Historismus geht die Tendenz der Geltungsphilosophie dahin, eigene Theorien zu entwickeln, die mit Wahrheitsanspruch auftreten, wobei Geltungsansprüche ausschließend den Gegenwartsphilosophien vorbehalten sind, der Vergangenheit oder der Geschichte hingegen nur der Charakter von etwas Hinter-sich-Gebrachtem oder Abgelegtem oder auch von einer Abfolge mehr oder minder interessanter Meinungsäußerungen, Verirrungen oder bestenfalls Antizipationen bestimmter Gegenwartspositionen zukommt.

Den begrifflichen Rahmen, in dem die unterschiedlichen Positionen von Historismus und Geltungsphilosophie vereinigt werden, bildet die Verbindung der Positionen des Historismus, der durch die geschichtliche Bestimmtheit des Menschen eine gewisse Passivität seiner und damit einen stillschweigend deterministischen Menschenauffassung nahelegt, mit denen des sich um Freiheit und Wahl drehenden Indeterminismus der ihrerseits antihistoristisch eingestellten Eigentümlichkeitsproblematik Kierkegaards.<sup>36</sup> Der Mensch ist ein geschichtliches und zugleich freies Wesen,

<sup>34</sup> GA 60, 173. Vgl. auch GA 19, 10f.

<sup>35</sup> GA 19, 11.

<sup>36</sup> Für Kierkegaard steht die (innere) Freiheit des existierenden Menschen der äußeren Notwendigkeit der Geschichte gegenüber, d. h. Kierkegaard akzeptiert die vom Hegelschen Konzept des Weltgeistes nahegelegte Idee der Notwendigkeit. Um die Freiheit des Individuums zu sichern, sieht er sich demnach veranlaßt, diesen aus der Geschichte herauszunehmen. Angesichts dieses Tatbestands besteht Heideggers Operation darin, Kierkegaard zu historisieren – soviel hat be-



sein Geschichtlichkeitsein und Freisein schließen dabei einander nicht notwendig aus, ja gerade die Geschichte erscheint als eigentlicher Raum oder Gebiet seiner Freiheit, sofern der Mensch das Wie seines Geschichtlichkeitseins jeweils frei wählen kann: er kann sich von der entleerten, nicht eigens zugeeigneten Tradition tragen lassen, oder er kann die erhärtete Überlieferung in destruktivem Rückgang auf sie auflockern, die Tradition von ihrem Ursprung her neu aneignen, sie ursprünglich auslegen, erneuern und damit „sich selbst wurzelhaft in Besitz bekommen.“<sup>37</sup> Auch wir suchen eine Anknüpfung an die Tradition, „einen echten Anschluß“ – sagt bedeutungsvoll Heidegger in seiner Vorlesung 1925 –, „denn der Gegenweg wäre ebenso phantastisch, die Meinung, man könnte gewissermaßen eine Philosophie in die Luft bauen“. Aber der Tradition kann auf zweierlei Art und Weise angeknüpft werden: entweder so, dass „das Aufgenommene selbst nicht unter Kritik gestellt wird; zum anderen aber kann der Rückgang auch so vollzogen werden, dass vor die Fragen, die in der Geschichte gestellt wurden, zurückgegangen wird, und die Fragen, die die Vergangenheit gestellt hat, erst wieder ursprünglich zugeeignet werden.“<sup>38</sup> Statt sich von der unverstandenen und unechten Tradition tragen oder herrschen lassen, kann man den Versuch unternehmen, sie destruktiv anzueignen, oder – was damit gleichbedeutend ist –, zu *wieder-holen* oder gar – wie einmal Heidegger nicht zurückweicht, sich des Ausdrucks zu bedienen – zu revolutionieren.<sup>39</sup> „Die Umwälzung, des Gewöhnlichen, die Revolution, ist der echte Bezug zum Anfang.“<sup>40</sup> Falls der Versuch, „uns vom Bisherigen frei zu machen“, nicht ganz sinnlos sein sollte, so ist es eben nur in diesem Sinne, in dem das Zukünftige als wahrer Grund des Geschehens der Geschichte nichts anderes ist als ursprünglicher, anfänglicher oder anfänglicher Rückgang zum allerersten Anfang, Versuch, der ausstrahlenden Kraft des Anfangs zu entsprechen, ihr gewachsen zu sein und sie erneut zur Geltung zu bringen.<sup>41</sup> Philosophen sind in diesem Sinne ewige Anfänger, oder besser: immer wieder neu Anfangende,<sup>42</sup> solche, deren Fragen demgemäß nach den allerersten Anfängen der Dinge, deren Prinzipien oder *arkhai*, gerichtet ist. So dürfte es nicht

reits aus seiner besonderen interpretatorischen Optik auch György Lukács im Heideggerkapitel seines gegenüber der „bürgerlichen“, „irrationalistischen“ Philosophie ansonsten äußerst kritisch eingestellten Werks, *Zerstörung der Vernunft*, gesehen.

<sup>37</sup> GA 62, 369. Siehe Anm. 32 oben.

<sup>38</sup> GA 20, 187f.

<sup>39</sup> GA 45, 37, 41.

<sup>40</sup> GA 45, 40f.

<sup>41</sup> Vgl. GA 45, 33; GA 19, 413.

<sup>42</sup> Dies deswegen, weil ein absoluter oder absolut gesicherter Anfang undenkbar ist. „Nun können wir Menschen freilich nie mit dem Anfang anfangen – das kann nur ein Gott –, sondern müssen beginnen, d. h. mit etwas anheben, das erst in den Ursprung führt oder ihn anzeigt.“ (GA 34, 3f.)

Wunder nehmen, dass sich Heideggers Bemühungen in der zweiten Periode seines Denkens immer mehr um einen neuen, „anderen Anfang“ der europäischen Philosophie und Geschichte dreht.<sup>43</sup>

Die Bestrebung, die Positionen des Historismus und der Geltungsphilosophie miteinander zu verbinden, ist nicht beispiellos, und den charakteristischsten Versuch hierzu dürfte wohl Hegel unternommen haben. Der Anfang ist jedoch für Hegel abs-trakt und leer, die ärmste Bestimmung,<sup>44</sup> das Resultat, das Ende, dagegen die reichste Konkretion. „Das Wahre ist das Ganze“, so lauten Hegels berühmte Zeilen in der Vorrede der *Phänomenologie*. „Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist.“<sup>45</sup> Philosophie ist für Hegel wesentlich System, das einen teleologisch ausgerichteten Entwicklungsgang darstellt und im Erreichen des Endzwecks vollendet wird. Für Heidegger dagegen ist der Anfang das Maßgebende und Reichste, er „enthält [...] die unerschlossene Fülle des Ungeheuren“.<sup>46</sup> Der Anfang ist „das Größte“, „das alles ihm Nachkommende überragt, auch dann, wenn es gegen den Anfang sich wendet, was er nur kann, weil er ist und das Nachkommende ermöglicht.“<sup>47</sup> Als das Größte muß der Anfang „als anfangender in gewisser Weise sich selbst hinter sich lassen“, d. h. „einstürzen“.<sup>48</sup> Der Anfang als Ursprung ist nicht „geringer“ als das, was ihm entspringt, sondern er überragt es vorgängig an Mächtigkeit, und alles

<sup>43</sup> Die Philosophen besitzen als solche Anfängende zugleich „ewige Jugend“ (vgl. GA 56/57, 214). 1928 hat Heidegger in einem Brief geschrieben: „Philosophieren heißt am Ende nichts anderes als Anfänger sein“ (vgl. Hugo Ott: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt / New York: Campus Verlag, 1988, 53f.). Der unmittelbar vorausgehende Satz lautet: „Vielleicht zeigt die Philosophie am eindringlichsten, wie anfängerhaft der Mensch ist.“ Siehe noch GA 63, 13: der Philosoph ist „gerade der eigentliche und ständige »Anfänger«“. Es kann nicht ausbleiben, in diesem Zusammenhang auch auf Heideggers Meister, Edmund Husserl zu verweisen, dem zufolge Philosophie „ihrem Wesen nach Wissenschaft von den wahren Anfängen, von den Ursprüngen“ sei – die dementsprechend nicht ruhen dürfe, „bis sie ihre absolut klaren Anfänge [...] gewonnen hat“ („Philosophie als strenge Wissenschaft“, *Logos*, I, 1911, 289–341, hier 340f., jetzt in *Husserliana*, Bd. XXV, 61) – und der „das Ideal seines philosophischen Strebens praktisch auf das eines rechten Anfängers herabstimmen“ zu müssen glaubte und ist „er mindestens für sich selbst im Alter zur vollkommenen Gewißheit gekommen, sich einen wirklichen Anfänger nennen zu dürfen“ („Nachwort zu den *Ideen*“ [1930], *Husserliana*, Bd. V, 161).

<sup>44</sup> „Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare“, so heißt es (G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Ders.: *Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Red. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970, Bd. 5, 82.)

<sup>45</sup> Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Ders.: *Theorie Werkausgabe*, Bd. 3, 24.

<sup>46</sup> GA 5, 64.

<sup>47</sup> GA 45, 114.

<sup>48</sup> Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, 4. Aufl., Tübingen: Niemeyer, 1976, 145 (= GA 40, 199).

„Entspringen“ im ontologischen Felde ist Degeneration“.<sup>49</sup> An einer weiteren Stelle sagt Hegel, der Anfang sei „in sich das unüberholbar Vollendete“,<sup>50</sup> eine Charakterisierung, die auch Hegel für seine Bestimmung des Absoluten als *Resultat* wohl ohne weiteres hätte beanspruchen können.

Über diesen Unterschied hinaus gibt es aber eine andere, noch wesentlichere Gegenüberstellung zwischen Hegel und Hegel. Hegel betont den Charakter des Resultats, des Endzwecks. Die Charaktere des Resultats, des „durch seine Entwicklung sich vollendenden Wesens“, welches „erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist“ – wovon werden all diese Charaktere ausgesagt bzw. prädiiziert? Von nichts anderem, als dem Ganzen, dem Absoluten. Nicht zu Unrecht stellt Hegel in seinen Vorlesungen über Hegel fest, dessen Kernproblem habe darin bestanden, „die Endlichkeit aus der Philosophie“ auszutreiben,<sup>51</sup> sie ins absolute Wissen des Absoluten zu überführen und darin zu überwinden.<sup>52</sup> Die Endlichkeit ist es demgegenüber, welche die allererste philosophische Sorge Heideggers darstellt, wobei am Ende die Philosophie selber als ein endliches Bemühen, „eine endliche Möglichkeit eines endlichen Seienden“<sup>53</sup> herausgestellt wird. So gesehen besteht die skizzierte Gegenüberstellung zwischen der Hegelschen Entwicklungsgeschichte und der Heideggerschen Verfallsgeschichte nicht ganz zu Recht, da ja Hegels teleologische Weltgeschichte sehr wohl ein Subjekt, und zwar das Absolute, den Weltgeist, hat, während die dergestalt anvisierte Geschichte bei Heidegger ohne Subjekt bleibt, und dies schon deshalb, weil so etwas wie universale Weltgeschichte von der Perspektive einer Hermeneutik der (endlichen) Faktizität her als bodenlose begriffliche Konstruktion erscheint.

Heideggers Akzentuierung der Endlichkeit ergibt allerdings, dass sein Versuch, Historizismus und Geltungsphilosophie miteinander zu verbinden, dem üblichen, gegenüber Hegel seit der Kritik Kierkegaards immer wieder vorgebrachten Einwand entgegen, das teleologisch ausgerichtete absolute System unterdrücke das Individuum und vernichte seine Freiheit. Sei sie eine Verfallsgeschichte oder nicht, die

<sup>49</sup> *Sein und Zeit*, 334.

<sup>50</sup> GA 65, 17.

<sup>51</sup> Vgl. GA 32, 55.; GA 28, 210.

<sup>52</sup> An einer Stelle deutet Heidegger an, dem Versuch Hegels, das Endliche ins spekulative Wissen des Absoluten zu überführen, darin aufzuheben, liege eben seine eigene Fragestellung nach der Endlichkeit. Er fragt nämlich: „Ist das Verstehen des Seins [...] *absolvent*, und ist das Absolvent das Absolute? Oder ist das, was Hegel als die Absolvanz in der »Phänomenologie des Geistes« darstellt, nur die verhüllte Transzendenz, d. h. die Endlichkeit?“ (GA 32, 92.). Siehe noch GA 28, 210, 225. An der ersten Stelle, heißt es, „zwar wird die Endlichkeit [bei Hegel] in formaler Weise überwunden“, die Seinsfrage jedoch werde „ausgestoßen“ bzw. „versäumt“ und das „Ver-gessen sanktioniert.“

<sup>53</sup> Vö. GA 27, 3.

Heideggersche Perspektive, die auf die Endlichkeit besteht, entkräftet den Vorwurf, der Hegel wegen der Geschlossenheit seines Systems, und insbesondere wegen der These vom Ende der Geschichte gemacht wird. Die in den Strom der Geschichte eingebetteten keineswegs absoluten, sondern vielmehr endlichen Individuen vermögen sehr wohl – sie sind völlig frei –, sich zu den Sachen der Philosophie durch die Überlieferung hindurch – und umgekehrt: zur Überlieferung durch die Sachen der Philosophie hindurch – destruktiv zu verhalten, sie ursprünglich neu in Besitz zu nehmen, damit sowohl zur Überlieferung als auch zu den Sachen der Philosophie radikal neue Zugänge zu finden. Hiermit wird ermöglicht, Entdeckungen oder Einsichten zu gewinnen, die gleichzeitig geschichtlich und wahr sein mögen – wahre Einblicke in die Sachen selbst und auf die Geschichte bezogene, die Tradition wiederbelebende, erneuernde Entdeckungen.

Dadurch, dass Heidegger die Voraussetzungen der absoluten Philosophie Hegels ablehnt und vom Standpunkt der sowohl endlich als freien Individualität ausgeht, wird eine erste und umfassende, allerdings noch unscharfe und verschwommene Bedeutung des im Titel dieses Beitrags angeführten Zitats erkennbar, welche sich wie folgt formulieren läßt: Wenn so etwas wie eine absolute Philosophie eine verkehrte und unhaltbare Annahme darstellt, dann ist ja Philosophie mit Sicherheit nichts anderes als „Philosophie ihrer Zeit“. Diese Explikation ist zwar nicht unrichtig, reicht aber bei weitem noch nicht aus, da ja Heidegger wieder einmal als Gegen- teil von Hegel präsentiert wird. Denn die Interpretation, die von der Unmöglichkeit, eine absolute Philosophie zu konstruieren, die These ableiten will, Philosophie sei jeweils „Philosophie ihrer Zeit“, bewegt sich im Horizont einer philosophischen Perspektive, der vom Gegensatzpaar „absolut-relativ“ bestimmt wird, von diesem Begriffsunterschied Gebrauch macht und ihn demnach als sinnvoll voraussetzt, wobei die zitierte Behauptung Heideggers dem Sinn einer vom Diltheyschen Historismus nahegelegten These gleichzukommen scheint: Dieser zufolge sei ja alle Philosophie relativ, und sofern man die innere Geschichtlichkeit bzw. die psychologisch bedingte Einseitigkeit aller Philosophie eingesehen hat, muß man die Hoffnung auf eine universale, allgemeingültige Philosophie, d. h. die Metaphysik, ein für allemal aufgeben.<sup>54</sup>

<sup>54</sup> Siehe W. Dilthey: *Das Wesen der Philosophie*. Ders. *Gesammelte Schriften*, Bd. 5: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, hrsg. von Georg Misch 1924 (8., unveränd. Auflage 1990), 405: „Wenn nun aber so keine Metaphysik den Anforderungen an wissenschaftlichen Beweis zu genügen vermag, so bleibt eben doch als fester Punkt für die Philosophie das Verhältnis des Subjektes der Welt zurück, nach welchem jede Verhaltungsweise desselben eine Seite der Welt zum Ausdruck bringt. Die Philosophie vermag die Welt nicht in ihrem Wesen durch ein metaphysisches System zu erfassen und allgemeingültig diese Erkenntnis zu erweisen [...]“.

Die Heideggersche Destruktion läßt aber bei ihrer kritischen Überprüfung der Begrifflichkeit der philosophischen Tradition die Grundlagen dieses metaphysischen Gegensatzpaars auch nicht unangetastet, sondern sie stellt es vielmehr in Frage. Die destruktiv-kritische Auseinandersetzung ergibt, dass dieses Gegensatzpaar erst auf der Ebene einer erkenntnistheoretischen Einstellung, eines theoretisch-erkennenden Sichverhaltens zur Welt entsteht. Dieses Sichverhalten ist aber nicht die einzige, und nicht einmal die erste oder die ursprüngliche Seinsart des Menschen, sondern vielmehr eine abgeleitete: eine Einstellung, die sich dank einer Umstellung zustandekommt. Im Horizont dieses Weltverhaltens wird das genannte Gegensatzpaar erst erkennbar, und der endlich existierende Mensch hat sogar die Möglichkeit, seine Endlichkeit in die Unendlichkeit des Absoluten zu überführen und darin aufzuheben. Das ist auch eine Art und Weise, sich zur eigenen Endlichkeit zu verhalten. Wird die theoretische Einstellung hinterfragt, so stellt sich heraus, dass man auf der ursprünglichen Ebene der Seinsart der faktischen Lebenserfahrung dem Gegensatzpaar absolut-relativ gar nicht begegnet.

Heideggers Hauptweinwand gegen Dilthey und den Historismus geht dahin, die Frage nach der Geschichte einseitig erkenntnistheoretisch, als Frage nach der historischen Erkenntnis oder Begriffsbildung thematisiert zu haben. Heidegger will nun konsequenter Historizist sein als es Dilthey und dem Historismus gelungen ist.<sup>55</sup> Geschichte ist demnach noch bloß und nicht zuerst Erkenntnisgegenstand – vielmehr ist sie eine Seinsart. Geschichte, oder besser: Geschichtlichkeit ist eine fundamentale Seinsart des Menschen – der Mensch ist auch dann geschichtlich, wenn er keine Geschichtswissenschaft betreibt –, und das geschichtswissenschaftliche Verhalten – als ein erkennendes Verhalten – sei nur ein abgeleitetes.<sup>56</sup> In seiner

<sup>55</sup> Heideggers ganzer Denkweg kann dabei ungezwungen als eine einzige und immer wieder neue Auseinandersetzung mit der Problematik des Historismus angesehen werden. Karl Löwith hat eine solche Interpretation vorgelegt; seine Hauptthese lautete, Heidegger habe „das von ihm gestellte Problem einer philosophischen Überwindung des Historismus dadurch [...] gelöst, dass er es radikalisierte [...] [den] historischen Relativismus auf die Spitze getrieben“ habe (K. Löwith: Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert, *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Stuttgart 1984, 166). „Es ist das Neue an Heideggers Denken“, führte er aus, „dass er aus dem historischen Relativismus die letzten Konsequenzen zog, indem er die Wahrheit des Seins zunächst an der Endlichkeit des existierenden Daseins und dessen Seinsverständnis festmachte und schließlich die Wahrheit selbst und das Sein selbst als ein geschichtliches Wahrheits- und Seinsgeschehen faßte“ (ebd. 194). In dem Zusammenhang hat Löwith über eine „dreistufige ‚Aufhebung‘ des Historismus“ bei Heidegger gesprochen, dessen Denken zusammenfassend als „eine extreme Konsequenz des Historismus“ bezeichnet wird (ebd. 188 f.).

<sup>56</sup> Aus den zahlreichen charakteristischen Stellen seien nur zwei zitiert: „Geschichtlichkeit soll verstanden und nicht Geschichte (Weltgeschichte) betrachtet werden. Geschichtlichkeit bedeutet Geschichtlichkeit sein dessen, was als Geschichte ist. Demnach geht das genannte Interesse ur-

Geschichtlichauffassung geht es Heidegger dementsprechend nicht nur darum, der Geschichtswissenschaft eine ontologische Basis einfach zu unterbauen, sondern auch und gerade darum, zu zeigen, dass der dem Historismus eigene Versuch, die Geschichtlichkeit des Menschen mit der historischen – möglichst objektiven – Erkenntnis gleichzusetzen, das primäre Geschichtlichkeitsein des Menschen geradezu zu unterdrücken, den Menschen von seiner Geschichte und der in ihr überlieferten Tradition zu entfremden und ihn allgemein zu enturzeln, bodenlos zu machen droht. Heideggers derart ausgerichtete, wohl auf Nietzsche zurückkommende Kritik des Historismus wird von Gadamer begeistert übernommen und – etwas gemäßigt – in *Wahrheit und Methode* in die These überführt und hierin auf neue Weise zur Geltung gebracht: „statt Wiederherstellung oder Restitution: Integration, oder Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben.“<sup>57</sup> Die Tradition soll nicht – und bei der wesentlichen Geschichtlichkeit aller Dinge kann auch nicht – wiederhergestellt oder restituieren werden – ein Versuch der „Restauration vergangenen Lebens“ wäre „widersinnig“<sup>58</sup> –, sondern sie soll in der jeweiligen Gegenwart neu lebendig werden. Den ursprünglichen Bezug zur Geschichte durch die Kritik des Historismus wieder zu gewinnen, nicht nur die Vergangenheit, sondern gerade auch die Gegenwart als Geschichte aufzufassen, dabei die Geschichte nicht lediglich als Erkenntnisgegenstand, sondern vielmehr vor allem als unser natürliches Tätigkeitsfeld, als Seinsart zu begreifen: dies ist es, worauf es Heidegger in seiner wohl als revolutionär, jedenfalls aber als hermeneutisch zu nennenden Konzeption an wesentlichen Punkten ankommt.<sup>59</sup>

spürlich nicht darauf, das Gegenstandsein von Geschichtlichem aufzuklären, d. h. die Weise, in der Geschichte Objekt einer sie betrachtenden Geschichtswissenschaft ist. Vor dieser wissenschaftstheoretischen Frage liegt die radikalere nach dem Sinn des Geschichtlicheins.“ (GA 62, 3) „Die Geschichtswissenschaft ihrerseits bestimmt als Wissenschaft überhaupt nicht das ursprüngliche Verhältnis zur Geschichte, sondern sie setzt ein solches Verhältnis immer schon voraus.“ (GA 40, 47).

<sup>57</sup> GW 1, 171 ff.

<sup>58</sup> GW 1, 172.

<sup>59</sup> „Die Historie“, heißt es in den *Beiträgen*, „[...] ist ein ständiges Ausweichen vor der Geschichte“, „[...] durch die von der Historie bestimmte Geschichtsauffassung [wird] die Geschichte in das Geschichtslose abgedrängt [...]“ (*Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 153, 493). „Der ursprüngliche und echte Bezug zum Anfang ist [...] das Revolutionäre [...] Der Anfang wird deshalb gerade nicht bewahrt – weil gar nicht erreicht – durch das Konservative“, „nur das Revolutionäre erreicht den Tiefgang der Geschichte“ (*Grundfragen der Philosophie*, GA 45, 37, 41). „Erst wenn Geschichte so gesehen wird, dass die eigene Wirklichkeit in diesem Zusammenhang mit hineingesehen wird, kann man sagen, dass das Leben um die Geschichte, in der es steht, weiß“, heißt es in Walter Bröckers Nachschrift von Heideggers Kasseler Vorträgen 1925 (siehe „Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge [Gehalten in Kassel vom 16.IV.-21.IV.1925]. Nachschrift von Walter Bröcker“, hrsg. F.

Heideggers Nachkriegswende besteht in der Zuwendung zum faktischen Leben bzw. zur faktischen Lebenserfahrung. Es kommt ihm darauf an, dieses Leben in seiner Ursprünglichkeit in Hinterfragung des theoretischen Weltverhaltens zur Geltung zu bringen. Dieses faktische Leben ist aber wesentlich in die Geschichte, in die Tradition eingebettet. Eine Weise, wie dieses Leben sich zu sich selbst verhält, ist die Philosophie: „eine endliche Möglichkeit eines endlichen Seienden“, „eine der wenigen eigenständigen schöpferischen Möglichkeiten und zuweilen Notwendigkeiten des menschlich-geschichtlichen Daseins“. <sup>60</sup>

In diesem Sinne läßt sich also sagen, dass Philosophie jeweils „Philosophie ihrer Zeit“ ist. Die Philosophie, deren wesentliches Tun um die aus dem endlich-geschichtlichen Leben stammenden Fragen kreist – Fragen, die „aus der Auseinandersetzung mit den ‚Sachen‘ erwachsen“ <sup>61</sup> –, also Philosophie, die sich phänomenologisch-hermeneutisch verhält, kann bei der wesenhaften Situiertheit aller Fragen nicht für sich in Anspruch nehmen, allgemeingültige, absolute Philosophie zu sein oder eine solche zu entwickeln: „[Philosophie] ist, was sie sein kann, nur als Philosophie ihrer »Zeit«“. Diese These, die 1923 an der berühmten Vorlesung über die Hermeneutik der Faktizität aufgestellt wird, kommt der Sache nach der bereits zitierten Behauptung aus dem Jahre 1929 sehr nah: „jede Philosophie ist nur, was sie ist, wenn sie die Philosophie ihrer Zeit ist“ <sup>62</sup>. Liegt das Wesen hermeneutischen Philosophierens in den Fragen, die „aus der Auseinandersetzung mit den ‚Sachen‘ erwachsen“, so ist „philosophische Forschung ihrem Seinscharakter nach“, wie es im Natorp-Bericht heißt, „etwas, was eine »Zeit« [...] sich nie von einer anderen erbor-gen kann; aber auch etwas, das nie mit dem Anspruch wird auftreten wollen, kommenden Zeiten die Last und die Bekümmernung radikalen Fragens abnehmen zu dürfen und zu können“ <sup>63</sup>.

Rodi, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* VIII, 1992–93, 143–180, hier 145).

<sup>60</sup> Vgl. GA 27, 3: „[...] das Wesen der Philosophie ist, eine endliche Möglichkeit eines endlichen Seienden zu sein“; *Einführung in die Metaphysik*, 7. o: „Die Philosophie ist eine der wenigen eigenständigen schöpferischen Möglichkeiten und zuweilen Notwendigkeiten des menschlich-geschichtlichen Daseins“. Siehe noch z. B. Heidegger, GA 27, 24: die Philosophie sei „wesentlich eine menschliche, d. h. endliche Möglichkeit“.

<sup>61</sup> GA 63, 5.

<sup>62</sup> GA 63, 18 und GA 28, 232 (zitiert in Anm. 17 oben).

<sup>63</sup> GA 62, 348.

## II.

Wenden wir uns nun Gadamer zu, so sehen wir vom unseren Gesichtspunkt aus eine gewisse Mäßigung des Heideggerschen Radikalismus, wie er in der Destruktion zum Ausdruck kommt (mit Habermas gesprochen: eine gewisse „Urbanisierung“ <sup>64</sup>). Dies läßt sich wie folgt kurz charakterisieren.

Gadamer setzt beim Problem der Geisteswissenschaften an: diese, statt etwa der Seinsfrage oder der Ontologie, bilden sein Hauptproblem. Er versäumt gewiß nicht, mit Nachdruck darauf hinzuweisen, dass der Verstehensbegriff bei Heidegger eine ontologische Wende oder Radikalisierung erfährt, indem er nicht mehr als eine den Geisteswissenschaften eigene Erkenntnisweise, sondern vielmehr als Seinsart des Menschen neu gefaßt wurde. Indem er diese Entwicklung anerkennt, ihr ohne Vorbehalte zustimmt und schließt ausdrücklich an sie an, so wendet er doch zurück zu den Geisteswissenschaften und beschränkt das Untersuchungsfeld seiner eigenen, philosophisch genannten Hermeneutik auf das Gebiet derselben. Und wenn-gleich er auf diesem Gebiet eine viel radikalere Position vertritt als die der traditionellen Hermeneutik, indem er die provokative These aufstellt, und damit die Kritik der angelsächsischen Hermeneutik auf sich zieht, das Wesen des in den Geisteswissenschaften vollzogenen Verstehens und in eins damit ihrer Wissenschaftlichkeit nicht in der methodischen Objektivität oder in den methodisch gesicherten Erkenntnissen und deren Zuwachs liege, sondern viel eher in der Menschenbildung, oder einfach in der Bildung, der Erziehung des Menschen, in dem durch die Bildung durchdrungenen menschlichen Miteinander, wonach seine Hermeneutik zu Recht beansprucht, auch als praktische Philosophie zu gelten und damit politisch relevant zu werden: bei all diesen umfassenden Ansprüchen zeigt jedoch die Gadammersche Position im Vergleich zu Heidegger eine nicht unerhebliche Mäßigung oder Horizontverengung. Heideggers Faktizitätshermeneutik bzw. existentielle Analytik wird einfach vorausgesetzt und nicht weiter erörtert. Gadamer sucht erklärtermaßen, Heideggers „existenziale Analyse des Daseins mit all ihren [...] Konsequenzen für das Anliegen der allgemeinen Metaphysik“ für den „Problembereich der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik“ nutzbar zu machen, <sup>65</sup> also für etwas, wovon Heidegger die hermeneutische Problematik eben befreit hatte; und obwohl hierin nicht notwendig schon ein Widerspruch gesehen werden soll, ist es klar, dass in Gadammers philosophischer Hermeneutik Heideggers eigener hermeneutischer Ansatz lediglich in

<sup>64</sup> J. Habermas: „Urbanisierung der Heideggerschen Provinz“, in H.-G. Gadamer – J. Habermas: *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlass des Hegel-Preises*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1979, 11–31, hier bes. 13f. Wichtig ist Habermas' Erläuterung seiner eigenen Formulierung: man müsse „im Sinne behalten, dass wir mit ‚Provinz‘, zumal im Deutschen, nicht nur das Einschränkungende assoziieren, sondern auch das Dickschädelig-Eigensinnige und Ursprüngliche“.

<sup>65</sup> GW 1, 264.

gewissen Grenzen oder nach bestimmten Aspekten herangezogen wird. Die Gadamerische erweist sich als geisteswissenschaftliche Hermeneutik jener Art, die sich nunmehr auf den Konsequenzen ontologischer Hermeneutik oder hermeneutischer Ontologie aufbaut. Es ist diese dem Überlieferungsgeschehen zugewendete geisteswissenschaftliche Hermeneutik, die sich am Leitfaden der Sprache am Ende im Rückgang auf Plato und Hegel gewissermaßen doch zu eigenen metaphysischen Konsequenzen kommt.

An die Stelle der destruktiven Interpretation der abendländischen Philosophie und Metaphysik, wie Heidegger sie treibt, tritt bei Gadamer eine um den Gegenwartsbezug oder die ausgezeichnete Rolle der Applikation kreisende Hermeneutik. Wie einmal Sokrates sich beispielhaft für seinen Schüler Plato erwiesen, Maßstäbe für ihn gesetzt sowie dessen Theorie der Ideen mit inspiriert haben soll, ebenso dürfte Heideggers Tun für Gadamer Vorbildhaft dafür gewesen sein, was Philosophie sei, oder wie sich philosophische Interpretation, oder einfach Philosophieren, vollzogen werde. Daraus ergibt sich aber folgendes: Während wir bei Heidegger, traditionell ausgedrückt, weniger mit einer Theorie der Destruktion als vielmehr mit ihrer Praxis, mit dem Vollzug derselben, zu tun haben, mag Heideggers leidenschaftliche, lebenslang fortgesetzte destruktive Arbeit an der Geschichte der Metaphysik für Gadamer eine hermeneutische Theorie nahegelegt haben, in der der applikative Charakter des Verstehens mit Nachdruck herausgestellt und hervorgehoben wird. Etwas vereinfacht und überspitzt gesagt: Das Tun der Hermeneutik als Destruktion wird zu einer philosophischen Hermeneutik, in die es (dieses Tun) in der Form der Hervorhebung des applikativen Charakters des Verstehensvorganges überführt und darin aufbewahrt wird.

Worum es Gadamer geht, ist von da aus gesehen, die Art und Weise, wie der Mensch, der sich im Grundes seines Seins geschichtlich ist, mit der Tradition, dem geisteswissenschaftlichen Erbe, umgehen bzw. wie er diesen Umgang richtig interpretieren und ausrichten soll – als objektive Erkenntnis, als Restitution oder aber als Integration. Das ist seine philosophische Hauptsorge, viel eher als das, wie man mit einem Hammer umgehen soll, oder was eigentlich Phänomene wie Tod, Gewissen und Schuld im Leben des Menschen besagen. Der Kreis derjenigen, die Gadamer anredet, ist dergestalt viel enger: Im Unterschied zu Heidegger redet er weniger diejenigen an, die einfach existierend um ihr eigentliches Sein bekümmert sind; er spricht vielmehr den Kreis der gebildeten, mit den sogenannten Kulturgütern vertrauten und sich ihrer im Strom der humanistischen Tradition tagtäglich bedienenden Bürger an. Heideggers radikale Auffassung über die sich in der Geworfenheit um sein Sein können ängstigende, zum Tode vorlaufende und den Mut zur Angst vor dem Tode aufkommen lassende Entschlossenheit, deren Rede als Schweigen

oder Verschwiegenheit der öffentlichen Rede, besser Gerede, das Wort verschlägt – diese radikale Auffassung verschwindet bei Gadamer nicht ganz, bleibt sie doch in seinem Rückgriff auf die *phronesis* und ihrer Aktualisierung aufbewahrt und fortgesetzt. Die Interpretation und Akzentuierung der *phronesis* als der praktischen Klugheit, welche in der sublunaren Welt heimisch ist und das Tun des jeweilig Guten oder das jeweilig Tunliche, hier und jetzt, bezeichnet, stellt jedoch im Vergleich zur eben zusammengefaßten Auffassung Heideggers – nicht zuletzt aber im Vergleich zu seiner lebenslang geübten Praxis der destruktiven Hermeneutik der Wiederholung, die zur Größe des Anfangs immer wieder zurückzufinden, „seine Größe wieder einzuholen“, erneut „zurückzugewinnen“<sup>66</sup> und ihn letztlich in einen „anderen Anfang“ zu überführen suchte –, bereits eine nicht unerhebliche Zurückhaltung oder Maßigung dar.

Philosophie ist „Philosophie ihrer Zeit“: „eine endliche Möglichkeit eines endlichen Seienden“ – die destruktiv-hermeneutische Auslegung vollzieht sich immer vom Horizont der jeweiligen Gegenwart her. Dadurch, dass Gadamer in seiner Hermeneutik das Moment der Applikation, d. h. die jeweilige Gegenwartsbezogenheit einer jeden Interpretation, eines jeden Verstehensvorganges hervorhebt<sup>67</sup> (charakteristisch hierzu ist auch seine These „Alles Verstehen ist Sichverstehen“<sup>68</sup>), bestärkt er auf seine Weise die These Heideggers, Philosophie sei „Philosophie ihrer Zeit“. Hierzu kommt noch, dass er angesichts der Aufgabenstellung der Hermeneutik we-

<sup>66</sup> GA 16, 110f.

<sup>67</sup> „[...] die Anwendung [ist] nicht ein nachträglicher und gelegentlicher Teil des Verstehensphänomens [...], sondern es von vornherein und im ganzen mitbestimmt“ (GW 1, 329; vgl. ferner ebd., 320, 327); „Die Applikation ist ein Moment des Verstehens selber“ (GW 2, 442). Ausführlicher sind folgende Überlegungen: „Applikation ist keine nachträgliche Anwendung von etwas gegebenem Allgemeinen, das zunächst in sich verstanden würde, auf einen konkreten Fall, sondern ist erst das wirkliche Verständnis des Allgemeinen selbst, das der gegebene Text für uns ist.“ (GW 1, 346). Und an einer anderen Stelle heißt es noch ausdrücklicher: „Nun haben uns unsere Überlegungen zu der Einsicht geführt, dass im Verstehen immer so etwas wie eine Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpreten stattfindet. Wir werden also gleichsam einen Schritt über die romantische Hermeneutik hinaus genötigt, indem wir nicht nur Verstehen und Auslegen, sondern dazu auch Anwenden als in einem einheitlichen Vorgang begriffen denken. [...] wir meinen [...], dass Anwendung ein ebenso integrierender Bestandteil des hermeneutischen Vorgangs ist wie Verstehen und Auslegen.“ GW 1, 313. (Herv. Verf.) Vgl. noch ebd., 314: „Verstehen ist hier immer schon Anwenden.“ Siehe auch Gadammers späteren Rückblick: „Man darf sich die Sache [...] nicht so vorstellen, als ob die auslegenden Begriffe zum Verstehen nachträglich hinzutreten, indem man sie gleichsam aus einer sprachlichen Vorratskammer herbeizieht und an das »Verstandene« nach Bedarf heranführt. [...] Nicht nur das Verstehen und das Auslegen, sondern auch das Anwenden, das Sich-selbst-Verstehen, ist Teil des einen hermeneutischen Vorgangs.“ (Hermeneutik – Ästhetik – Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch, hrsg. C. Dutt, Heidelberg 1993, 10; vgl. ebd., 24f.)

<sup>68</sup> GW 1, 265.



niger für die Restitution oder Restauration als vielmehr für die Vermittlung bzw. Integration Stellung nimmt. Auf diese doppelte Weise sucht Gadamer die von Heidegger praktizierten philosophischen Haltung der Destruction in seiner Hermeneutik wieder zur Geltung zu bringen oder ihr Rechnung zu tragen. Dieses zur-Geltung-bringen ist aber zugleich ein gemäßigtes und zurückhaltendes. Anwendung ist offensichtlich Gadamer – etwas verwandelte, gemäßigte – Variante der Heideggerschen Destruction. Denn sie stellt ein immer schon auf die eigene Situation bezogenes Verstehen und Auslegen dar, wobei der Akzent zugeständenermaßen auf das je Eigene, das jeweilige Heute gelegt wird. Heidegger ging es um den Sinn vom Sein oder der menschlichen Existenz, die Destruction gab es für ihn im Vollzug viel eher als in Theorie, und sie wird samt dem Titel Hermeneutik bald auch verabschiedet, damit die Zuwendung zu den Sachen selbst bleibt. Diese Zuwendung ist aber für Gadamer vermittelt. Die Lehre von der Applikation führt bei ihm nicht zu einer vom Horizont der Gegenwart entworfenen (und freilich immer schon darauf angewandten) Interpretation.

Der Heideggersche Zusammenhang zwischen Hermeneutik und Destruction wird bei Gadamer zum Zusammenhang zwischen Hermeneutik und Applikation gemäßigt, oder wie man auch formulieren kann: Hermeneutik als Destruction wird zur Hermeneutik als Applikation, oder auch noch: Hermeneutik der Destruction wird zur Hermeneutik der Applikation. Beiden gemeinsam ist und bleibt dabei die These, deren zwei Variationen oder Versionen sie zugleich darstellen: Philosophie ist „Philosophie ihrer Zeit“.

Adresse des Autors: Prof. Dr. István M. Fehér  
Andrássy Universität Budapest  
H-1088 Budapest, Pollack Mihály tér 3  
Email: [istvan.fehér@andrassyuni.hu](mailto:istvan.fehér@andrassyuni.hu)